

DOI: 10.17951/i.2018.43.1.249-268

A N N A L E S
U N I V E R S I T A T I S M A R I A E C U R I E - S K Ł O D O W S K A
L U B L I N – P O L O N I A

VOL. XLIII, 1 SECTIO I 2018

EDYTA BARAŃSKA

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7885-823X>

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Od antropologii do metaetnografii. Wokół problemu zmiany paradygmatu w refleksji nad kulturą współczesną

From Anthropology to Meta-ethnography. Around the Problem of
Changing the Paradigm in Reflection on Contemporary Culture

WPROWADZENIE

Gdy J. Clifford zmagał się z problemami kultury, pisał o niej, że „jest mocno skompromitowaną ideą, bez której jeszcze nie potrafię się obejść”¹. Wydaje się, że trafnie wyraził jej kondycję. Jak pisał już J.G. Herder, „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”². Niektórzy mówią, że to „przekłete słowo”³, inni, że „przewrotne” i rozmyte⁴, a jeszcze inni, jak choćby S. Morawski czy T. Eagleton, że dziś kultura znajduje się niejako w głębokim kryzysie.

Wszystkie te opinie są w jakimś stopniu trafne, oddają bowiem ducha niepokoju, obecnego w „naukach” o kulturze. Kiedy postmodernizm wkroczył w obszar antropologii i sproblematyzował jeszcze bardziej i tak już rozmyte pojęcie kultury, stało się jasne, że pojęcie kultury znalazło się w procesie transformacji. W badaniach nad kulturą dokonał się tzw. zwrot kulturowy – przejście od przedmiotowego badania kultury jako „obcej” do refleksji nad niemożliwością takich badań⁵. Mówi

¹ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000, s. 17–18.

² A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007, s. 19.

³ R. Williams, za: W. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Warszawa 2008, s. 5.

⁴ C. Geertz, za: W. Burszta, *Świat jako więzienie kultury...*, s. 23.

⁵ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... o postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999, s. 11–57.

się tutaj o tzw. procesie tekstualizacji kultury, o przejściu od obiektywizmu do subiektywizmu, od procesu „poznawania” kultury do procesu pisania kultury. W rezultacie w „naukach” o kulturze dokonana się transformacja w sposobie myślenia i metodzie badania kultury.

Oczywiście trzeba być świadomym tego, że postmodernizm nie określił ani nie zdominował debaty wokół kultury. W naukach o kulturze pojawiały się i wciąż się pojawiają różne sposoby interpretacji kultury⁶, choćby w postaci antropologii zaangażowanej, koncentrującej swoją uwagę wokół konkretyzacji badań nad kulturą – ważna jest tu analiza konkretnej kultury, „wewnętrznej” i „tubylczej”, mniej istotne są tzw. struktury kultury (choć trzeba zaznaczyć, że nie jest to nurt jednolity)⁷, antropologia ciała czy antropologia władzy⁸. K. Hastrup pisze z kolei o antropologii doświadczenia, w której pojęcie ciała i motywacji odgrywa dziś ogromną rolę. W naukach o kulturze nastąpił jego zdaniem tzw. zwrot w stronę praktyki: wiedza kulturowa „mieści się” raczej w działaniu niż słowach, a znaczenie wyłania się w praktyce. To konkretne ciało, tu i teraz, mieści w sobie „ośrodek sensu” i to właśnie ciało powinno stać się przedmiotem badań antropologii. Etnograf nie jest tym, który obserwuje i pisze, lecz tym, który uczestniczy i działa. W takim rozumieniu miejsce etnografii zastępuje etnograficzna komunikacja⁹.

W artykule zajmę się postmodernistyczną perspektywą antropologii, ponieważ chociaż postmodernizm nie zdominował całkowicie antropologii, to wpłynął on w sposób istotny na dzisiejszy sposób „badania” kultury – przede wszystkim wprowadził niejako w obręb antropologii element subiektywistyczny: w obszar antropologii wkroczyła refleksja, samorefleksja i metarefleksja. W postmodernizmie antropologia kwestionuje samą siebie, jest „samodekonstruująca się” i dialogiczna, jako etnografia podważa i krytykuje sam tekst kulturowy oraz proces i sposób jego pisania¹⁰. Dlatego mówi się tu raczej o etnografii, antropologii krytycznej i tekstualizmie zamiast o wiedzy antropologicznej, o refleksji zamiast o badaniach, o krytyce i metarefleksji kulturowej zamiast o teorii kultury. Można powiedzieć, że w wydaniu postmodernistycznym „nauka” o kulturze zmierza w kierunku literatury.

⁶ Zob. na ten temat więcej: A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, Kraków 2005.

⁷ Zob. R. Firth, *Spoločności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, Warszawa 1965.

⁸ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 2009.

⁹ Zob. K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Karków 2008, s. 91–112.

¹⁰ W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992, s. 12; W. Kuliowski, *Antropologia refleksyjna*, Poznań 2001, s. 14.

W niniejszym artykule przybliżę problem tekstualizacji kultury i pokażę proces przechodzenia antropologii w stronę etnografii¹¹. Proces ten interesuje mnie przede wszystkim ze względu na G. Steinera¹², który jest autorem koncepcji kultury nawiązującej do postmodernistycznego sposobu ujęcia kultury. W opracowaniu próbuję także pokazać, na czym polega ten wpływ.

W opracowaniu przedstawiam obszar rozważań, który uformował się wokół książki *Writing Culture*¹³. Jej autorzy skupili swoją uwagę na opisie i uchwyceniu istotnych przemian, które doprowadziły do utraty przez antropologię jej pozycji. Książka stała się symbolem przemian, jakie następowały w okresie od końca lat 60. do początku lat 90. XX w. Wówczas mieliśmy do czynienia z tzw. zwrotem refleksyjnym w badaniach nad kulturą. Autorzy tomu mówią o *Writing Culture*, że jest ona częścią pewnej większej całości – tej części narracji o kulturze, która pragnie zerwać z tradycyjnym uprawianiem dyscypliny. Jest to postmodernistyczna forma krytyki antropologii „dokonana środkami terapii literackiej”, która zmierzała do podważenia obiektywistycznych roszczeń antropologii. Publikacja ta jest do dziś postrzegana jako element odnowy dyscypliny, ale i samej humanistyki¹⁴. Interesuje mnie przede wszystkim aspekt literacki tego nowego programu antropologii. Jego zwolennicy mówili o zwrocie antropologii w kierunku etnografii i metaetnografii, chcąc podkreślić w ten sposób nowy element w sposobie badania kultury, który jest na wskroś subiektywistyczny. Etnografia przyjmuje tryb narracyjny: nie mówi o tym, jak się rzeczy mają jako takie, lecz jak się one jawią podmiotom kultury. Mówi o interpretacji, a nie o poznawaniu kultur¹⁵. Ważną rolę odegrali tu C. Geertz i J. Clifford, którzy rozwinęli i rozpropagowali taki sposób rozumienia antropologii, w którym kultura jawi się jako tekst. Autorzy ci zostali wybrani przeze mnie celowo, ponieważ ich teorie chyba najlepiej obrazują owo przejście antropologii w etnografię oraz stanowią kulminację, dokonującego się

¹¹ Pojęcie etnografii zapożyczam ze słownika C. Geertza i stosuję je w sensie badania antropologii jako pisarstwa. Zob. C. Geertz, *Dzieło i życie*, Warszawa 2000, s. 8–40.

¹² G. Steiner (ur. 1929 w Paryżu) – współczesny krytyk kultury, filozof i poliglota. Wychowany w kulturze środkowoeuropejskich Żydów. Jego matka pochodziła z rodziny wiedeńskich Żydów, władającej wieloma językami, zaś ojciec – z Czech. Ojciec Steinera jako dziecko przybył do Wiednia i osiadł tam na stałe. W 1924 r. postanowił jednak opuścić to miasto i wyjechać do Francji, gdzie urodził się G. Steiner. W 1940 r. wyjechał on z rodzicami z Francji do Nowego Jorku jednym z ostatnich amerykańskich statków. Steinera jako teoretyka kultury najbardziej interesuje kwestia języka oraz naszego stosunku do języka i historii. Interpretuje on kulturę lingwistycznie, zajmuje się również problemem kryzysu kultury.

¹³ J. Clifford, G. Marcus, *Writing Culture*, Berkeley 1986.

¹⁴ Zob. W. Kuligowski, *Defamiliaryzatorzy. Źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności*, Poznań 2016, s. 307–311.

¹⁵ Zob. *idem*, *Antropologia...*, s. 13–32; R. Pool, *Etnografia postmodernistyczna?*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999, s. 268–290.

od lat 60. do początku lat 90., „postmodernistycznego” kryzysu prawomocności wiedzy antropologicznej¹⁶.

Ze względu na to, że interesują mnie głównie te zmiany w antropologii, które następowały w obszarze tzw. paradygmatu postmodernistycznego, rozpocznę opracowanie od omówienia kwestii postmodernistycznej rekonstrukcji kultury. W ramach tego problemu przedstawię zmiany zachodzące w obrębie podmiotu i przedmiotu poznania antropologicznego. Następnie przedstawię ten sposób „badania” kultury jako metarefleksję etnografii. Zostaną omówione pokrótce trzy główne, ale różne od siebie, interpretacje kultury jako tekstu. Należą one do obszaru badań określanego właśnie mianem metarefleksji. Są to: antropologia interpretatywna, metaetnografia oraz „teoria” przekładu G. Steinera. Te trzy propozycje interpretują etnografię bądź jako metarefleksję nad naszym myśleniem o myśleniu naukowym (Geertz), bądź jako refleksję nad tworzeniem reguł tekstów etnograficznych (Clifford), bądź jako krytykę kulturową zmierzającą do uchwycenia procesu kształtowania się naszych postaw i wartości. Można zatem określić to stanowisko mianem antropologicznego metarelatywizmu¹⁷.

POSTMODERNISTYCZNA REKONSTRUKCJA KULTURY

Antropologia, jak wiadomo, nigdy nie była dyscypliną spójną. Zawsze jednak (od ewolucjonizmu, przez funkcjonalizm, do strukturalizmu) chodziło w niej o to, aby dotrzeć do wiedzy prawdziwej. Antropolodzy zgodni byli co do tego, że badanie kultury pozwoli dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości społecznej. Wierzyli, że jest jakaś wiedza na zewnątrz podmiotu poznającego, a oni – ponieważ posiadają odpowiednie umiejętności poznawcze – potrafią uchwycić jej sens, obiektywność wiedzy była zatem oczywista. Pod wpływem postmodernizmu zaczęto ten obiektywizm kwestionować.

Zwrot w antropologii w stronę subiektywizmu wiąże się z dwoma obszarami rozważań: podmiotowym i przedmiotowym. Przede wszystkim dotyczy on problemów związanych z teoretycznym zakorzenieniem narzędzi badawczych antropologii. Nie istnieją etnografie pozbawione czynnika subiektywnego, niezależne od kontekstu i kultury *de facto*. W etnografii dochodzi do głosu refleksja i namysł oraz problem relacji pomiędzy rzeczywistością a tekstem etnograficznym, czyli tym, co etnograf pisze, bazując na własnych/prywatnych doświadczeniach¹⁸.

¹⁶ Por. M. Brocki, *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wrocław 2008, s. 9–18.

¹⁷ Zob. W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 145–154.

¹⁸ P. Rabinow, *Wymowa są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, [w:] M. Buchowski (red.), *op. cit.*, s. 88–122.

Antropologia, podobnie jak literatura, nie odzwierciedla rzeczywistego świata, lecz pokazuje świat sprowadzony do czynności pisania, świat jako tekst¹⁹.

Kolejnym obszarem tekstualizacji kultury jest problem źródła autorytetu antropologicznego, czyli obiektywności wiedzy antropologicznej. Ważnym zagadnieniem jest tu również kwestia środków budowania autorytetu antropologicznego. „Samotny etnograf” jako gwarant obiektywności teorii antropologicznej, reprezentowany choćby przez B. Malinowskiego, zostaje zastąpiony mitem „samoświadomego etnograficznego tekstu”²⁰. Problem w antropologii dotyczy zatem kwestii roli i funkcji antropologa oraz prawomocności wiedzy antropologicznej.

1. Podmiotowa rekonstrukcja kultury

„Podmiotowa rekonstrukcja kultury” to, ogólnie mówiąc, zwrot antropologii w stronę języka, inaczej określany jako antropologiczna konceptualizacja świata²¹. Punktem wyjścia jest potraktowanie kultury jako rzeczywistości mentalnej, zbioru układu sądów funkcjonujących w skali globalnej w ramach danego społeczeństwa, to założenie o istnieniu „myślowej” strony kultury i badanie kultury właśnie jako takiej rzeczywistości. Kultura jest tu rozumiana jako całość systemu sądów normatywnych i dyrektywnych, a dokładniej jako werbalizacja tych sądów w języku. Ponadto podmiotowa rekonstrukcja kultury przyjmuje perspektywę podmiotu, zarówno poznającego, jak i poznawanego. Chodzi tu o to, jak same podmioty widzą świat i jak go „organizują” w systemy pojęciowe. W badaniach nad kulturą bada się więc proces werbalizacji sądów kulturowych i proces ich „unaoczniania”. Antropologia, wchodząc w ten sposób w obszar semantyki kulturowej, problematyzuje kwestie rekonstrukcji przekonań żywionych przez podmioty kultury. Antropolog interesuje się treścią sądu jako manifestacji poszukiwanej przez niego wiedzy kulturowej, stawia pytanie o możliwości poznawcze podmiotu oraz o możliwość adekwatnej rekonstrukcji kultury, a nawet o zasadność samej antropologii jako nauki²².

Ten zwrot lingwistyczny w antropologii w stronę pragmatyki języka i hermeneutyki znaczenia upodmiatawia naukę o kulturze – wskazuje na problem

¹⁹ Zob. M. Brocki, *op. cit.*, s. 86–98.

²⁰ Autor mówi o trzech płaszczyznach zmiany, ale w rezultacie można je sprowadzić do dwóch. Zob. M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna*, [w:] M. Buchowski (red.), *op. cit.*, s. 20–22.

²¹ Z. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 124. Zob. *idem*, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 82–117; M. Buchowski, W. Burszta, *op. cit.*, s. 90–105.

²² Zob. W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 82–117; M. Buchowski, W. Burszta, *op. cit.*, s. 90–105; M. Brocki, *op. cit.*, s. 30–40.

subiektywnego badacza kultury i zmienia funkcję antropologa w kogoś w rodzaju krytyka literackiego²³.

Grunt pod te zmiany przygotowała tradycja pozytywistyczna. Już empirycy w uprawianiu antropologii sięgali po środki literackie, porzucając tym samym „tubylczą perspektywę” badacza w terenie²⁴. W ich tekstach obecne są wątki emocjonalne, rozterki wewnętrzne podmiotu i samoświadomość bycia uwikłanym w kontekst. Ciekawym przypadkiem jest choćby Malinowski, uznawany przecież za klasyczny przykład antropologa w terenie. Badacz twierdził, że być pomiędzy tubylcami, to znaczy „przyjąć ich punkt widzenia”. Antropolog powinien być najpierw tubylcem i doświadczać kultury, a dopiero później pisać Prawdę o tym, czego doświadczył. „Nie musiałem zabiegać o fakty”, podkreśla Malinowski, bo przecież tkwiły w samym centrum życia wioski. Dopiero po tej fazie „zbierania” można „zestawiać sieci teoretyczne”²⁵. Ale jeśli „zawiesi” się swoje przeżycia i weźmie w nawias swoje „ja”, to prawdziwy i obiektywny ogląd kultury jest możliwy²⁶. Czy rzeczywiście można jednak osiągnąć taki stan zawieszenia podmiotu? Przykład Malinowskiego pokazuje, że nie. Stąd mówi się o „drugiej twarzy” klasyka funkcjonalizmu, o pewnego rodzaju badawczym „rozdwojeniu”²⁷. Malinowski pisał o swoich dolegliwościach, niestabilności, głosach, które słyszał w samotności, duchowym kryzysie. „Autor jest szarpany w wielu kierunkach”²⁸. Pokazał też, że jako antropolog wciąż jest jedynie człowiekiem. „Chwilami byłem na nich wściekły”, pisze o tubylcach²⁹. Swoją *Dziennik* zakończył słowami: „Naprawdę brak mi prawdziwego charakteru”³⁰.

Można powiedzieć, że choć Malinowski wciąż pozostaje w obrębie paradygmatu pozytywistycznego, to czynnik subiektywny jest już dość mocno obecny w jego antropologii³¹. Podobnie jest w przypadku C. Levi-Straussa, choć ten poszedł o krok dalej i zupełnie zerwał z realizmem etnograficznym. Dla wielu badaczy Levi-Strauss nigdy nie był dobrym antropologiem, gdyż zbyt dużo „spekulował »fotelowo«”³². Autor *Smutku tropików* w uprawianiu antropologii kładzie nacisk na samą czynność pisania i teoretyzowania, przyjmując przy tym literacki

²³ Zob. W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 139–142, 150–151; *idem*, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 179.

²⁴ M. Buchowski, M. Kempny, *op. cit.*, s. 13.

²⁵ Cyt. za: W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 44.

²⁶ *Ibidem*, s. 141.

²⁷ W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 112; W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 141.

²⁸ J. Clifford, *op. cit.*, s. 117.

²⁹ Cyt. za: *ibidem*, s. 119.

³⁰ Cyt. za: *ibidem*, s. 121.

³¹ *Ibidem*, s. 37.

³² W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 43–44.

ton. Czytając jego książkę, ma się wrażenie, że to raczej powieść niż zapiski etnografa. Oczywiście Levi-Strauss był strukturalistą poszukującym naukowych (obiektywnych) odpowiedzi dotyczących „istoty” kultury, dlatego tym bardziej ciekawe jest, że u tak określonego metodologicznie teoretyka można odnaleźć pewne subiektywistyczne wątki w przekazie danych etnograficznych³³.

Postmodernistyczna wizja etnografii uznała, że sądy na temat kultury są raczej zbiorem pewnych wyobrażeń na temat doświadczanych kultur, a nie wiedzą o kulturze. Skoro pisze je etnograf, to znaczy, że nie dotyczą one faktów, lecz jego przeżyć. Po tzw. zwrocie refleksyjnym w antropologii zmieniła się pozycja i rola etnografa: wie on już o zależności swoich przekonań i o swoim uwikłaniu w kulturę³⁴. Nie powie, że fakty leżą w samym centrum wioski. Etnografia „badająca” kulturę w sposób postmodernistyczny postępuje zgodnie ze słowami J. Derridy, że „nikt nie jest tak wolny, aby mógł czytać jak chce”³⁵. Ten zwrot antropologii w stronę etnografii jest zatem zwrotem w stronę samorefleksji. „Antropologia to [...] nieustanne konstruowanie i dekonstruowanie sposobów wglądu w »inność«. Tutaj nigdy nie można powiedzieć, że oto uchwyciliśmy sens świata i wiemy, jak ten sens jawi się innym”³⁶.

Wiedza o kulturze i jej wartość poznawcza leżą niejako w rękach etnografa, dlatego musi on spełnić zupełnie nowe funkcje. Od antropologa oczekuje się przede wszystkim wyobraźni i zdolności syntezy: „[...] kiedy Malinowski pisał o Wyspach Trobrianda, pisał o sobie, kiedy Evans-Pritchard pisał o Nuerach, pisał o sobie”³⁷. W pisaniu o kulturze stale obecny jest autor – twórca powieści, a różnice kulturowe są tylko „chwilowymi fikcjami”³⁸. Różni je wrażliwość i sposób pisanie autora tekstu, a nie inność jako taka. Antropolog nie odkrywa kultur, powie postmodernista, ale je pisze i czyta, jak powieść³⁹. Skoro zaś antropologia kultury jest rodzajem „światotwórstwa”⁴⁰, to prawdziwy antropolog musi być człowiekiem wrażliwym. W pisaniu kultury najważniejsza jest bowiem wrażliwość oka i pióra. Antropologia jest szkołą wrażliwości⁴¹.

³³ W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 51.

³⁴ W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 11–12.

³⁵ W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 121.

³⁶ *Ibidem*, s. 82.

³⁷ W. Burszta, W. Kuligowski, *Anamorfozy. Poza Akademią*, [w:] W. Burszta, W. Kuligowski (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań 2002, s. 13; M. Brocki, *op. cit.*, s. 64–68.

³⁸ W. Burszta, W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 13; M. Brocki, *op. cit.*, s. 64–68.

³⁹ W. Burszta, *Oko i pióro antropologa*, [w:] W. Burszta, W. Kuligowski (red.), *op. cit.*, s. 150–166.

⁴⁰ W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 177–190; *idem*, *Oko i pióro...*, s. 157.

⁴¹ Do szkoły tej należą autorzy skupieni wokół Koła z Rice: S. Tylor, G. Marcus i M. Fischer, ale także P. Rabinow, J. Clifford i C. Geertz. Zob. R. Pool, *op. cit.*, s. 268–290.

2. Problem wiedzy antropologicznej

Zmiany, które dokonały się w obrębie nauk o kulturze, są oczywiście konsekwencją i kontynuacją tzw. kryzysu przedstawienia i przełomu epistemologicznego, mającego miejsce w obszarze teorii nauki. To, co wówczas dokonało się w teorii nauki, podważyło obiektywny sposób poznania i doprowadziło do kryzysu prawomocności również w obrębie antropologii. Tutaj kryzys ten został dodatkowo wzmocniony przez spór relatywistów kulturowych z racjonalistami⁴². Skoro zatem człowiek nie potrafi już odkrywać istoty rzeczy, a umysł nie jest już „lustrem”, to rodzi się też pytanie o przedmiot wiedzy antropologicznej.

Obok podmiotu poznania drugim problemem w ramach antropologii postmodernistycznej jest przedmiot wiedzy antropologicznej. Skoro modernistyczna wizja antropologii nie przystaje już do nowej rzeczywistości społecznej, to znaczy, że należy inaczej „badać” kulturę. Jaka kultura jest dziś przedmiotem poznania i czy kultura w ogóle jest przedmiotem poznania w sensie tradycyjnych pojęć nauki? Reprezentacja nie jest odbiciem faktów, lecz jest tym, „poprzez co ujmujemy tę sferę odniesień, której przypisuje się miano empirycznej rzeczywistości”⁴³. Reprezentacje „znajdują się” wewnątrz umysłu – to jest to, co jawi się nam (w taki oto sposób) jako interpretacja tego, co jest⁴⁴. Formą przedstawienia rzeczywistości jest więc tekst. Rzeczywistość sama w sobie nie jest przedmiotem poznania antropologii, jest nią wyłącznie rzeczywistość tekstu⁴⁵. Z tego względu przedmiot poznania antropologii jawił się jako niejasny. „Wierny obraz pewnego nieostrego przedmiotu – jakby na to nie patrzeć, nie będzie wyraźny, ale zawsze nieostry”⁴⁶.

Antropologia postmodernistyczna mówiła o kulturze w jej narracyjnym wymiarze. Kultura i język pozostają ze sobą w ścisłym związku, ponieważ język jest przewodnikiem po świecie⁴⁷. Człowiek „może myśleć i może mówić”⁴⁸. Podobnie powie później Steiner, wskazując, że historia kultury jest historią znaczenia wyrażanego przez język. Postmoderniści mówili o narracyjnym wymiarze kultury, że jest ona bardziej literaturą niż nauką, a rzeczywistość tekstu kultury jest zawsze konstruktem. Twierdzili, że antropologia kultury to jedynie rodzaj fikcji literackiej⁴⁹,

⁴² W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 92–110; W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 50–81; M. Buchowski, W. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992, s. 69–89.

⁴³ W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 121.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Zob. *ibidem*, s. 111–126.

⁴⁶ C. Geertz, za: W. Burszta, *Oko i pióro...*, s. 153.

⁴⁷ W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 124, 143.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, za: W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 115.

⁴⁹ Zob. M. Brocki, *op. cit.*, s. 86–98.

ponieważ literatura znaczy „być w świecie”, a antropologia – „istnieć w kulturze”⁵⁰. Antropolog bada kulturę, chcąc napisać tekst. „Antropologia końca dwudziestego wieku nie jest już odkrywaniem nieznanych ziem czy nieopisanych kultur, ale raczej rodzajem krytyki [...] stosującej zestawienia różnorodnych przedstawień i perspektyw”⁵¹. Na gruncie antropologii pozytywistycznej badano „fakty” kultury, antropologia postmodernistyczna zaś o faktach kultury w ogóle nie mówi. Wiemy już po tzw. zwrocie lingwistycznym, że język nie opisuje faktów, jest on jedynie narzędziem konstruowania obrazów świata. Jeśli antropologia przyjmuje tryb narracyjny, to znaczy, że chce przybliżyć różne sposoby interpretacji zjawisk kulturowych, bada wizje, interpretacje i konstrukcje kultury, a nie „kulturę” samą. M.J. Fischer, G. Marcus czy S. Tyler opisywali nie to, jak się rzeczy mają, lecz jak się one jawią podmiotom kultury. Etnograf-postmodernista, badając kulturę, tropi jej literacki wymiar. Uchwycić sedno kultury poprzez tekst to rejestrować jej fenomen za pośrednictwem różnych środków wyrazu, w tym literackich. W tym ujęciu etnografia, jako piśmiennictwo, jest procesem konstruowania tekstów. Jest ona, jako proces tworzenia tekstów, podporządkowana regułom fikcji⁵². Dlatego narracja kultury staje się formą opowieści. Mówi się tu o „tekstowym” świecie antropologii i o zamazaniu granicy między podmiotem i przedmiotem poznania, o upadku tradycyjnego świata podzielonego na „my” i „oni”. Kultura jest „sporem”, „czasowością” i „przygodnością” i taka też jest etnografia⁵³. Bo co robi etnograf? „On pisze” – odpowiada Geertz⁵⁴.

W wersji postmodernistycznej antropologia jest formą zapisywania świata⁵⁵. Kultura to tekst, a antropologia opowiada historię, jest więc jakby gatunkiem „gawędziarstwa”⁵⁶. Mówiono o „literaturyzacji” antropologii, że jest ona pisaniem, a nie odkrywaniem kultur⁵⁷. Tekstualiści (antropolodzy refleksyjni) zajmowali się pisaniem i czytaniem tekstów. Postmodernistyczna antropologia to studium mówienia i pisania, gdyż świat jest tym, co mówimy i piszemy, że nim jest⁵⁸. Język nie odwzorowuje świata samego, ale nasze wyobrażenie o nim. W etnografii tekst jest formą przedstawienia rzeczywistości oraz formą jej komunikacji. W tym ujęciu antropologia jako etnografia zajmuje się tworzeniem rzeczywistości, jest pisaniem kultury, jakimś rodzajem światotwórstwa. „Języki

⁵⁰ *Ibidem*, s. 186.

⁵¹ M.J. Fischer, za: W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 17.

⁵² W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 143.

⁵³ W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 13–32.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 111.

⁵⁵ W. Burszta, W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 14.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 18.

⁵⁷ A. Zeidler-Janiszewska, za: W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 16.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 24–25.

to światopoglądy, i to nie światopoglądy abstrakcyjne, lecz konkretne, społeczne, przeniknięte systemem ocen, niedające się oddzielić od praktyki życiowej”⁵⁹. Antropologiczna opowieść opowiada o tym, w czym jesteśmy, o kulturze właśnie, ale też poprzez kulturę. Bo antropologia „to przede wszystkim punkt widzenia i sposób konceptualizacji zjawisk”⁶⁰.

METAREFLEKSJA ANTROPOLOGICZNA

Zwrot w stronę języka był przejściem od paradygmatu „podstawowego dyskursu” w antropologii do „negocjowania znaczeń” w ramach perspektywy postmodernistycznej. Ta zmiana paradygmatu oznaczała z kolei pojawienie się w obrębie antropologii dwóch nowych kierunków: tekstualizmu i antropologii krytycznej⁶¹. Etnografia jest tu rozumiana nie tyle jako pisanie kultury czy próba jej czytania, ile raczej jako namysł nad samym tekstem. Dlatego w antropologii obecne są tendencje do metarefleksji, metaetnografii czy metakrytyki. To sam tekst staje się przedmiotem analizy antropologicznej – tekst jako przedmiot tekstu. Postmodernistyczna wizja kultury w antropologii oznacza zwrot, czy przejście, etnografii na wyższy poziom – meta: pisanie kultury jest pisaniem o pisaniu kultury. „Tekst etnograficzny staje się w pełni autonomicznym obiektem refleksji metajęzykowej. Ciężar dociekań z porównywania opisów i interpretacji z zewnętrzną rzeczywistością przesuwa się na sposób bycia kultury w tekście. Bycia, dodam, zapośredniczonego i kształtowanego przez antropologiczną retorykę”⁶².

1. Antropologia interpretatywna

Krytycyzm etnografii, który stanowi jakby wspólną cechę antropologii po tzw. zwrocie kulturowym, obecny jest w antropologii interpretatywnej, której autorem jest Geertz. Choć nie uważa on siebie ani za relatywistę, ani za racjonalistę czy tradycjonalistę, ani za tekstualistę⁶³, to stanowi istotną zapowiedź procesu kształtowania się postmodernistycznej wersji antropologii – ważną zapowiedź zmian zachodzących w antropologii w kierunku metaetnografii.

Antropologia interpretatywna skupia się na semantycznej funkcji kultury, na interpretacji znaczeń. Pojęciem, którym Geertz opisuje kulturę, jest metafora

⁵⁹ M. Bachtin, za: K. Piątkowski, *O niektórych pożytkach dla antropologii płynących z wiedzy o literaturze*, [w:] W. Burszta, W. Kuligowski (red.), *op. cit.*, s. 26.

⁶⁰ W. Burszta, K. Piątkowski, *op. cit.*, s. 33.

⁶¹ W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 120.

⁶² W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 15.

⁶³ C. Geertz, *Anty-antyrelatywizm*, [w:] M. Buchowski (red.), *op. cit.*, s. 38–63.

sieci: „Sądząc, zgodnie z Maksem Weberem, iż człowiek jest zwierzęciem uwikłanym w sieć znaczeń, które sam utkał, za kulturę uważam te właśnie sieci, a to sprawia, że jej analiza nie jest nauką eksperymentalną, poszukującą praw, ale interpretatywną, poszukującą znaczenia”⁶⁴. To znaczenie można odnaleźć pośród ludzi, w codziennej praktyce i działaniu, na drodze interpretacji. Dlatego praca etnografa wymaga odpowiednich kwalifikacji, bo to, co on bada, nie jest dane na powierzchni. Treści kultury zapisane są w zachowaniach ludzi, w ich życiu codziennym, w tym, co mówią, co robią, w małych gestach. To, co najważniejsze, jest zamazane i trzeba wnikliwie, z niemałą wrażliwością, przyglądać się światu. Kultura nie jest w umysłach ludzi, lecz pomiędzy nimi. Jest jakby przestrzenna. Trzeba zatem słuchać, patrzeć i interpretować świat/kulturę. Kultura jest „pajęczyną”, którą ludzie utkali sami, a antropologia/etnografia ma za zadanie interpretować kulturę, która jest jednocześnie miejscem tworzenia tych znaczeń. Dlatego Geertz proponuje metodę „zagęszczonego opisu” (*thick description*). Interpretacja znaczeń zakodowanych w „tekście” kulturowym jest możliwa, ale tylko dzięki wnikliwej obserwacji, np. „puszczanie oka” może być jedynie zwykłym tikiem nerwowym albo gestem kulturowym⁶⁵. Podobnie jak „walki kogutów na wyspie Bali” – to tak naprawdę kody, w których można odnaleźć specyfikę kultury Balijszczyków, ich sposób życia, myślenia i charakter⁶⁶. W „badaniu” antropologicznym trzeba więc brać pod uwagę wielość tzw. opisów, które odsłaniają znaczenie kodów, a które potrafi odczytywać tylko etnograf uzbrojony w pewne konkretne cechy poznawcze, przede wszystkim musi to być etnograf wrażliwy poznawczo.

Geertz postuluje zatem powrót do klasycznej roli etnografa w terenie, lecz z pewną istotną różnicą. Trzeba, tak jak Malinowski, wejść pomiędzy tubylców, być tam, gdzie „jest przestrzeń, izolacja, pamięć o domu, sens powołania, kapryśność pasji i włóczęgostwo myślenia”⁶⁷. Niemożliwe jest pisanie antropologii bez zaangażowania emocjonalnego. Dla jakości i kondycji nauki osobisty udział etnografa jest warunkiem podstawowym.

Dlaczego antropologiczne pisarstwo jest tak bardzo aseptyczne, pisze za K. E. Readem Geertz, tak bardzo pozbawione czegoś, co zbliżyłoby ludzi do życia? Są oni tam jak motyle porozpinane w szklanych gablotach, z tą jednak różnicą, że często nie jesteśmy w stanie określić, jakiego są ubarwienia; nigdy też nie możemy zobaczyć ich w locie, nigdy nie możemy ujrzeć, jak się wznoszą bądź umierają⁶⁸.

⁶⁴ W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 77.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 79.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 77.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 74–75.

Pisanie „o kulturze” jest zawsze pisaniem o sobie. „Aby stać się przekonującym »zaświadcającym jak«, »I-witness«, trzeba najpierw stać się przekonującym »jak«, »I«”⁶⁹. Ale tylko wówczas jest się dobrym etnografem, gdy człowiek angażuje się w swoją pracę całkowicie i traci tym samym dystans poznawczy. To jest ta różnica w antropologii interpretatywnej, że tutaj człowiek nie musi, a nawet nie powinien jako etnograf dążyć do osiągnięcia dystansu, jako etnograf nie powinien zawieszać czy brać w nawias własnych emocji i przeżyć. Jest prawdziwy i bardziej wiarygodny tylko wówczas, gdy w proces badawczy angażuje całego siebie. Dlatego o antropologii Geertz mówi, że jest interpretatywna, ponieważ prawdziwa antropologia dzieje się za biurkiem, a nie w terenie, i chodzi w niej o zrozumienie i interpretację znaków kultury. Ale „nie da się już dłużej lekceważyć zależności między tym, co się widzi, tym, skąd się to dostrzegło i przy pomocy czego się patrzyło”⁷⁰. Wiedza antropologiczna jest zatem zawsze zależna od narzędzi i zdolności poznawczych. Nie jest możliwy do osiągnięcia tzw. obiektywny ogląd kultury. Po pierwsze, etnograf jest zawsze uwikłany poznawczo; po drugie, sam „przedmiot” poznania etnografii jest dalece problematyczny. Kultura to szorstki grunt, a antropologia ten grunt eksploruje⁷¹. Etnografia to „zagęszczony opis”, to wszystko, z czym etnograf się realnie styka, to mnogość pomieszanych ze sobą pojęciowych struktur, obcych i niewyraźnych.

Uprawianie etnografii przypomina próbę odczytania (w sensie konstruowania lektury) manuskryptu – pisanego w obcym języku, spłowiałego, pełnego elips, inkoherencji, podejrzanych poprawek i tendencyjnych komentarzy, z tą tylko różnicą, że zapisanych nie za pomocą konwencjonalnych znaków graficznych, lecz w ulotnych przejawach ukształtowanych zachowań⁷².

Tak rozumiana antropologia kultury nie jest odkrywaniem znaczenia, lecz mozolną i trudną pracą interpretacji znaczeń. Im więcej odczytuje, tym bardziej staje się niejasna. Nie można jej „twierdzeń” udowodnić ani obalić. To „dziwna nauka”, ponieważ jest bardziej procesem niż zdobywaniem wiedzy, jest dążeniem do odczytania tekstu⁷³. Geertz odrzuca idee „surowych danych” obserwacji i przesuwają się w stronę etnografii, która ma zajmować się nie tym, co ludzie robią, lecz znaczeniem tego, co robią, oraz interpretacją tych działań. Etnografia ma być jak czytanie „rękopisu napisanego w obcym języku”⁷⁴. Próbuje zrozumieć, to

⁶⁹ C. Geertz, *Dzielo...*, s. 112.

⁷⁰ C. Geertz, za: W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 88.

⁷¹ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003, s. 5–6.

⁷² Z. Pucek, *Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*, [w:] C. Geertz, *Zastane światło...*, s. XVIII.

⁷³ W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 77–78.

⁷⁴ A. Kuper, *op. cit.*, s. 91.

właśnie ten proces rozumienia jest dla niej kluczowy. Kultura jest czymś zmiennym i otwartym, niezakończonym, czymś nigdy nie gotowym, ponieważ znaczenie kultury jest społecznie, historycznie i retorycznie konstruowane⁷⁵. Dlatego nie da się raz na zawsze „zbadać” kultury. Etnografia to nieustanny proces spisywania „kultury”. Zasadnicze pytanie dotyczy tego, jak uzgodnić znaczenie pomiędzy stronami dyskursu: podmiotami kultury i jej badaczem. Ponieważ w antropologii interpretacyjnej opis i wyjaśnienie zlewają się ze sobą, głównym zagadnieniem jest refleksja nad niemożnością wyjaśnienia⁷⁶.

2. Metaetnografia

Etnografia postmodernistyczna podważa samą siebie, swoje założenia, cele i przedmiot poznania. W rezultacie przedmiotem swoich zainteresowań czyni sam proces konstruowania i interpretacji tekstów. Etnografia, jako refleksja nad samą sobą, jedynym sensowym przedmiotem wyjaśnienia czyni niemożność wyjaśnienia. Tekstualizacja kultury sprowadziła antropologię do dawnych gabinetów i bibliotek, do czasów, kiedy „z zacisza pracowni widać było lepiej”⁷⁷. Dlatego o antropologii mówi się tu, że jest formą kulturowej refleksyjności⁷⁸.

Geertz zaproponował nowy sposób badania kultury i w ten sposób zrobił krok w stronę metaetnografii, ale Clifford poszedł jeszcze dalej w jej problematyzowaniu i za przedmiot swoich etnograficznych dociekań uznał samą etnografię. Cała „wiedza o kulturze jest pisaniem i w pisaniu zawarta, dosłownie. Antropologia odzwierciedla nie rzeczywisty świat, ale świat sprowadzony do czynności pisania. Założeniem jego etnografii jest teza, że opis etnograficzny nie odnosi się do jakiegoś świata obiektywnego istniejącego poza tekstem, ale do świata konwencji tekstualnych, do reguł rządzących pisaniem”⁷⁹. Głównym problemem metaetnografii jest kwestia „tekstowego przedstawienia rzeczywistości” oraz relacja pomiędzy etnografem, autorem i czytelnikiem. W etnografii trzeba badać etnografów, skoro to oni, pisząc, tworzą kulturę. Eksperymentując formami literackimi, konstruują kulturę, tworzą niejako fikcję, powieść literacką, z tą różnicą, że ta fikcja jest „prawdziwa”. W metaetnografii to etnograf jest „tubylcem” lub informatorem, który donosi o kształcie kultury. Etnografowie stali się obiektem obserwacji i zapisu. Metaetnografia pasożytuje na nich, etnograf „musi nieustannie żywić się tekstami innych”.

⁷⁵ Z. Pucek, *op. cit.*, s. XXV.

⁷⁶ Zob. W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, s. 9, 115, 119–166.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 149.

⁷⁸ *Idem*, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 10, 32, 122.

⁷⁹ P. Rabinow, *op. cit.*, s. 98–99. Podobne założenia etnografii przyjmuje S.A. Tyler. Zob. M. Buchowski, M. Kempny, *op. cit.*, s. 16.

Zwrot interpretacyjny w etnografii, dokonany przez Geertza, stworzył nowe możliwości poznawcze – eksperymentując z formami pisanymi, odsłonił nową twarz etnografii, która – wznosząc się na kolejne poziomy meta i odczytując kulturę poprzez reguły pisowni i języka – sama stała się jakby pułapką, narzędziem ograniczania procesu poznawczego do wiedzy o tekście. Uprawianie takiej etnografii jest więc pewnym ryzykiem. „Przy ograniczonym tylko użytku czynionym z literackich przedstawień, [...] ruch tekstualny/dekonstruktywny ponosi ryzyko wynalezienia jeszcze bardziej pomysłowych systemów klasyfikowania dla tekstów innych ludzi oraz ryzyko uzmysłowienia sobie, że wszyscy na świecie mozołają się dokładnie nad tym samym”⁸⁰.

Metaetnografia jest nie tyle namysłem nad rolą i funkcją etnografa, co raczej wzniesieniem się na wyższy poziom etnograficznej samoświadomości tego, że to przed biurkiem, z dala od danych kulturowych, tak naprawdę zaczyna się prawdziwa nauka. Metaetnografia jest jakimś rodzajem rozbudzenia i uprzytomnieniem etnografii, że to ona ma władzę w budowaniu i przekazywaniu treści kulturowych, że „prawdziwa” etnografia zaczyna się, gdy „wracamy z namiotu na Trobriandach wypełnionego tubylcami do biurka w bibliotece uniwersyteckiej”⁸¹. Przecież to, co jest pisane, jest tworem opisującego, a nie opisywanego, więc *de facto* głównym problemem etnografii jest to wszystko, co dzieje się w trakcie pisania kultury. „Kłopotem” jest sam sposób jej badania: „[...] to, w jaki sposób kształtuje się etnograficzne światy i znaczące artefakty w ich obrębie oraz jak się je ocala i jak wartościuje”⁸². W tym rozumieniu istnieje tylko „tekstowy świat kultury” i nic poza tym. Chcąc dotrzeć do kultury, etnograf nie ma innego wyjścia, jak badać pisanie – pisać o pisaniu kultury.

3. „Teoria” przekładu

Kultura jest dla antropologii zbiorem kodów i artefaktów, które poddają się nieustannym przemianom, jest bardziej translacją, przekładaniem i przeszczeniowaniem, a w mniejszym stopniu miejscem zakorzenienia⁸³. Antropologia postmodernistyczna uznała, że to w tekście trzeba szukać kodów znaczenia kultury (Geertz) i że – w rezultacie – sensem dociekań etnograficznych jest sam tekst jako kultura właśnie (Clifford). Do takich propozycji postmodernistycznego odczytania kultury jako tekstu należy również koncepcja kultury jako próby odczytywania sensu znaczeń autorstwa Steinera. W naszej tradycji, twierdzi on, dokonało się

⁸⁰ P. Rabinow, *op. cit.*, s. 98–99.

⁸¹ *Ibidem*, s. 101.

⁸² J. Clifford, *op. cit.*, s. 20–21.

⁸³ W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 110.

„załamanie przymierza” między słowem i światem⁸⁴, dziś znaczenie uchodzi z języka. O tę zapaść języka Steiner oskarża dekonstruktywistów, którzy jego zdaniem ugruntowali zasadę nieobecności i nihilizmu, bo jeśli nasze słowa nic nie znaczą, to my też nic nie znaczymy. Dekonstrukcja „odebrała” sens kulturze. Choć wspólnie z etnografią wierzy ona w kulturę zwerbalizowaną w tekst, to już, niestety, nie podziela z nią pasji odkrywania znaczeń. W dekonstrukcjonizmie tekst zakłada, jakby w swej istocie, niemożliwość uchwycenia sensu tekstu. Tekstualizacja kultury przyjmuje tu zatem postać „interpretacyjnego poligonu tekstu”⁸⁵. Rację miał Derrida, gdy pisał, że „nie ma niczego poza tekstem”⁸⁶, ale mylił się, gdy mówił, że tekst/kultura nie posiada znaczenia, że tekst zawsze jedynie odsyła do innego tekstu⁸⁷. W dekonstrukcjonizmie nie tyle uczestniczymy i konstruujemy kulturę/świat, ile znajdujemy się niejako w pułapce kultury. Próbując ją odczytać, jedynie bardziej się od niej oddalamy. W ten sposób znaczenie tekstu umyka. To, co jest nam dostępne, to tylko ślady jej obecności. „Kultura postepoki nie stawia już pytań z epoki kognitywnej »jaki jest świat«, ale pytanie postkognitywne »który to jest ze światów«”⁸⁸. Tekst jest zawsze tylko pretekstem do kolejnego poszukiwania znaczeń, „znaczone jest źródłowo i esencjalnie (a nie tylko dla jakiegoś skończonego i tworzonego ducha) śladem [...], jest ono zawsze już w pozycji tego, co znaczące”⁸⁹.

Dekonstrukcja to nic innego, jak „hermeneutyczny »żargon«, który mówi językiem nieobecności, bo tu słowo oznacza nieobecność tego, do czego się odnosi [...]. Słowo »róża« to nieobecność wszelkiego kwiatu, zaś słowo »lew« nie robi kupy i nie chodzi na czterech łapach”⁹⁰. W dekonstrukcjonizmie na początku (nie) było Słowo, żadnego wyjściowego aktu mowy⁹¹. Termin „znaczenie” trzeba tutaj zastąpić czymś w rodzaju „nieskończonej możliwości” albo „podążania śladami”, gdyż znaczenie w dekonstrukcjonizmie, choć jakoś „poddaje się badaniu”, samo jest „nieokreślone”. Pisanie i czytanie jest produkcją znaczenia, jest nieustannym wymyślaniem⁹². „Pasożytniczy dyskurs żywi się żywą wypowiedzią, jak mikrobiologicznym łańcuchem żywienia, pasożyt z kolei żywi się

⁸⁴ G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997, s. 74–80.

⁸⁵ J. Marzec, *Dyskurs, tekst i narracja. Szkice o kulturze ponowoczesnej*, Kraków 2002, s. 160.

⁸⁶ J. Derrida, za: A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 74.

⁸⁷ V. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, s. 73–87.

⁸⁸ J. Marzec, *op. cit.*, s. 36.

⁸⁹ J. Derrida, za: A. Szahaj, *op. cit.*, s. 158–159.

⁹⁰ G. Steiner, *Na ramionach giganta (wywiad przeprowadzony przez R. A. Sharpa)*, „Przegląd Polityczny” 2008, nr 91/92, s. 138. Zob. *idem*, *Rzeczywiste...*, s. 80–98.

⁹¹ *Idem*, *Rzeczywiste...*, s. 100.

⁹² *Ibidem*, s. 98–117.

samym sobą. Krytyka, meta-krytyka, dia-krytyka i krytyka krytyki nieustannie lęgną się na nowo⁹³.

Wizja przyszłości, jaką rozpościera przed nami Steiner, jest pesymistyczna⁹⁴. Może się okazać, że nasza kultura stanie się kulturą zapomnienia, jedynie komentarzem do komentarza. Jego zdaniem postmodernizm wywarł ogromny, ale, niestety, negatywny wpływ na dzisiejszy sposób „badania” kultury. Dostrzegając te zagrożenia ze strony postmodernizmu, badacz odnawia pytania o sens kultury. Jego pomysł na etnografię jest próbą „uratowania” tej nauki przed popadnięciem w bezsensowny, jego zdaniem, proces tekstualizacji kultury, który w swej skrajnie postmodernistycznej postaci oznaczał czytanie i pisanie tekstów o tekstach kultury, i tak w nieskończoność. W rezultacie prowadziło to do utraty sensu i znaczenia tego, co się pisze i czyta. Według Steinera jedynym wyjściem z tej epistemologicznej pułapki jest powrót do tradycyjnych, ale właśnie dzisiaj najbardziej potrzebnych, pytań o sens i znaczenie języka/kultury. Pisze więc o języku, że jest on tym, przez co jako ludzie jesteśmy tłumaczeni. Język jest tym, co czyni nas właśnie ludźmi, to nasza kultura, my „zamknięci w słowa”⁹⁵, bo kultura ma charakter „książkowo-⁹⁶”. Historia i tradycja Zachodu jest historią znaczenia wyrażonego w języku. U źródeł naszej tradycji leży słowo.

Początek myśli krytycznej, antropologii filozoficznej, zawiera się w archaicznej greckiej definicji człowieka jako „zwierzęcia języka”, jako stworzenia, w którym wyłączny przywilej mowy [...] stanowi element definicji. Wynika z tego, że historia, tam gdzie dotyczy człowieka, jest historią znaczenia⁹⁷.

Steiner wprowadza tutaj pojęcie obecności zamiast znaczenia. Słowo – świat – kultura są wypełnione sensem bycia – obecnością znaczenia, w myśl założeń klasycznej metafizyki, że jest raczej coś niż nic.

Kultura ma sens, ponieważ dokonuje transmisji znaczenia (obecności) poprzez czas i przestrzeń, ona jakby „przechowuje” tę obecność znaczenia⁹⁸. Steiner

⁹³ *Ibidem*, s. 43. Zob. krytykę dekonstrukcjonizmu – *ibidem*, s. 98–112.

⁹⁴ Ten pesymizm wynika również niejako z władzy, jaką daje nam język. Słowami można bowiem napisać wiersz albo zaplanować Holocaust. „Jesteśmy twórcami sal do gry bingo i obozów koncentracyjnych”. Można „wykorzystać język do obmyślenia, zorganizowania i zaplanowania Bel-sen, do opracowania technicznych szczegółów komór gazowych, do zdehumanizowania człowieka [...]” (*idem*, *Na ramionach...*, s. 129). Steiner mówi w tym kontekście o antyjęzyku jako języku zbrodni. Zob. *idem*, *Tragedia absolutna*, „Przegląd Polityczny” 2008, nr 91/92, s. 160–161; *idem*, *Gramatyki tworzenia*, Poznań 2004, s. 9.

⁹⁵ *Idem*, *Rzeczywiste...*, s. 156.

⁹⁶ *Idem*, *Gramatyki...*, s. 249–250.

⁹⁷ *Idem*, *Rzeczywiste...*, s. 76.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 113–191; *idem*, *Po Wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, Kraków 2000, s. 65.

proponuje akt przekładu jako sposób interpretacji tekstu. Ale też przekład jest pod każdym względem obecny w każdym akcie komunikacji i pojawia się w momencie spotkania dwóch osób (niekoniecznie mówiących różnymi językami). Rozumieć to znaczy rozszyfrowywać, dlatego akt przekładu jest obecny w aktach mowy, pisania czy obrazkowego kodowania, w każdym tekście kulturowym. Każdy tekst posiada swoją odrębną specyfikę, swoją „masę językową”, ze względu zmianę miejsca, czasu historycznego, przynależności do konkretnej warstwy społeczeństwa, zróżnicowania kulturowego itd. Języki są tak bardzo różne pod każdym względem i tak zmienne, że trudno sobie choćby nawet wyobrazić tempo tych zmian. Każdy tekst „gnieździ” się w konkretnym czasie, dlatego potrzebny jest akt przekładu i z tego powodu jest on tak problematyczny. Posiada strukturę diachroniczną, więc pełne odczytanie i zrozumienie tekstu oznacza odtworzenie kontekstu/tła historyczno-kulturowego, odtworzenie wszystkich tzw. okoliczności, które w mowie są niejako obecne (pod uwagę bierze się tu również gramatykę historyczną)⁹⁹.

Steinera interesuje taki przekład, który będzie wykraczał poza ciężar czasu, poza moment i miejsce bezpośredniej wypowiedzi czy transkrypcji i odda niejako sens i znaczenie wypowiedzi, dzięki czemu możliwe będzie zrozumienie. Każdy ludzki język inaczej odwzorowuje świat, a jednak komunikacja jest możliwa. „Wewnątrz języka lub między językami ludzka komunikacja musi oznaczać przekład. Badanie przekładu jest badaniem języka”¹⁰⁰. Aby przetłumaczyć Szekspira, trzeba posiadać wiedzę na temat kultury elżbietańskiej, potrzebna jest znajomość przedmiotu – to oczywiste. Jest jeszcze wiele innych trudności, które pojawiają się w próbie dotarcia do prawdziwego sensu i problematyzują akt przekładu. Ale słowa to „strażnicy” znaczenia, powie Steiner, i dlatego komunikacja jest jednak możliwa. Język i jego moc konstruktywna konceptualizowania świata posiada wspólną dla każdego języka zdolność gramatyk do generowania „zdań kontradiktorycznych”, przy pomocy których człowiek sięga poza swoje jednostkowe ograniczenia. Język pozwala ludziom wydostać się z fizyczności ku jakiemś wspólnemu poczuciu człowieczeństwa. Steiner mówi tu o „inności” czy „obecności”¹⁰¹, o jakimś jednoczącym nas znaczeniu języka, który po Wieży Babel rozbił się na tysiące części, ale który poszukuje teraz porozumienia i komunikacji. Możemy powiedzieć, że przez język kultura jest dla Steinera wyzwaniem do poszukiwania tej pierwotnej, ale rozbitej jedności.

⁹⁹ *Idem, Po Wieży Babel...*, s. 12–88.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 86–87.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 18.

UWAGI KOŃCOWE

Antropologia współczesna ma dziś zupełnie inny kształt niż ta, którą uprawiał Malinowski czy choćby Levi-Strauss, a nawet inny niż ta, którą uprawiali tzw. tekstualiści. W. Kuligowski mówi w tym kontekście o antropologii współczesności, gdzie podstawowym narzędziem staje się kategoria „refleksyjności”¹⁰². Jest to, mówiąc ogólnie, pewna forma upodmiotowienia badań nad kulturą. Problemów w antropologii współczesnej jest tak wiele i tak różny mają one dziś charakter, że trudno jest mówić o jakiejś jednej tendencji w sposobie uprawiania nauki o kulturze. Ale to, co pozostało po postmodernizmie i co chciałam pokazać w artykule, opisując tzw. proces tekstualizacji kultury, to właśnie ta refleksyjność antropologii. Trudno wyobrazić sobie dziś „badania” kultury bez podstawowego warunku, jakim jest podmiot. Antropologia jest obecnie refleksyjna, krytyczna i podmiotowa, dostrzega te problemy współczesności, które były obce pierwszym antropologom. W kulturze nie ma bowiem dla wiedzy „zewnątrznego punktu widzenia”. Wiedza jest refleksyjnie zwrotna, zaś ta zwrotność refleksji oznacza świadomość samego siebie jako podmiotu i przedmiotu poznania jednocześnie. K. Hastrup postuluje tu powrót do teorii antropologicznej uwzględniającej czynnik społeczny¹⁰³. Ale nie ma tu już odwrotu od podmiotowej rekonstrukcji kultury, którą ugruntowali właśnie postmoderniści – tekstualiści, jest tylko raczej jakaś wizja uzupełniania się tych dwóch „perspektyw”.

BIBLIOGRAFIA

- Brocki M., *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wrocław 2008.
- Buchowski M., Burszta W., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.
- Buchowski M., Kempny M., *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999.
- Burszta W., *Okło pióro antropologa*, [w:] W. Burszta, W. Kuligowski (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań 2002.
- Burszta W., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.
- Burszta W., *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Warszawa 2008.
- Burszta W., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992.
- Burszta W., Kuligowski W., *Anamorfozy. Poza Akademią*, [w:] W. Burszta, W. Kuligowski (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań 2002.
- Burszta W., Piątkowski K., *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000.
- Clifford J., Marcus G. (eds.), *Writing Culture*, Berkeley 1986.
- Firth R., *Spoleczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, Warszawa 1965.

¹⁰² W. Kuligowski, *Defamiliaryzatorzy...*, s. 247–256.

¹⁰³ Zob. K. Hastrup, *op. cit.*, s. 193–199.

- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 2009.
- Geertz C., *Anty-antyrelatywizm*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999.
- Geertz C., *Dzielo i życie*, Warszawa 2000.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003.
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Karków 2008.
- Kłóskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 2007.
- Kuligowski W., *Antropologia refleksyjna*, Poznań 2001.
- Kuligowski W., *Defamiliaryzatorzy. Źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności*, Poznań 2016.
- Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, Kraków 2005.
- Marzec J., *Dyskurs, tekst i narracja. Szkice o kulturze ponowoczesnej*, Kraków 2002.
- Morawski S., *Niewdzięczne rysowanie mapy... o postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999.
- Piątkowski K., *O niektórych pożytkach dla antropologii płynących z wiedzy o literaturze*, [w:] W. Burszta, W. Kuligowski (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań 2002.
- Pool R., *Etnografia postmodernistyczna?*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999.
- Pucek Z., *Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*, [w:] C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003.
- Rabinow P., *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999.
- Steiner G., *Gramatyki tworzenia*, Poznań 2004.
- Steiner G., *Na ramionach giganta (wywiad przeprowadzony przez R.A. Sharpa)*, „Przegląd Polityczny” 2008, nr 91/92.
- Steiner G., *Po Wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, Kraków 2000.
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997.
- Steiner G., *Tragedia absolutna*, „Przegląd Polityczny” 2008, nr 91/92.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002.
- Szydlowska V., *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003.

SUMMARY

The article discusses the problem of textualization of culture and shows the process of moving anthropology towards ethnography. The author looks for the answer to the question about the final shape that anthropology assumed today, and also about the significance of this kind of change for the “science” of culture itself. The starting point of the considerations is the assumption that if deconstructivism in postmodernism undermined the legitimacy and sense of reading the text (reading the text of culture is not a sense and meaning reading, but its production), perhaps anthropology is going in a similar direction today. The article consists of two main parts. The first discusses the issue of postmodernist reconstruction of culture, including changes occurring within the subject and the object of anthropological cognition. The second part talks about a new way of “researching” culture, which takes on the character of the meta-reflection of ethnography. Three main but different interpretations of culture as a text have been discussed here: interpretive anthropology, meta-ethnography and “theory” of G. Steiner’s translation.

Keywords: textualization of culture; anthropology; meta-ethnography; contemporary culture

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule został omówiony problem tekstualizacji kultury oraz pokazano proces przechodzenia antropologii w stronę etnografii. Autorka szuka odpowiedzi na pytanie o ostateczny kształt, jaki dziś przybrała antropologia, a także o to, jakie znaczenie ma tego rodzaju zmiana dla samej „nauki” o kulturze. Punktem wyjścia rozważań jest założenie, że jeśli dekonstruktywizm w postmodernizmie podważył zasadność i sens czytania tekstu (czytanie tekstu kultury nie jest odczytywaniem sensu i znaczenia, lecz jego wytwarzaniem), to być może również antropologia idzie dziś w podobnym kierunku. Artykuł składa się z dwóch głównych części. W pierwszej omówiono kwestię postmodernistycznej rekonstrukcji kultury, w tym zmiany zachodzące w obrębie podmiotu i przedmiotu poznania antropologicznego. W części drugiej mowa jest o nowym sposobie „badania” kultury, który przybiera charakter metarefleksji etnografii. Zostały tu omówione trzy główne, ale różne, interpretacje kultury jako tekstu: antropologia interpretatywna, metaetnografia oraz „teoria” przekładu G. Steinera.

Słowa kluczowe: tekstualizacja kultury; antropologia; metaetnografia; kultura współczesna